

## Pekarik és szellemek. Gondolatok az antropológiai hermeneutikáról

### Vaddisznó vagy szellem?

Az antropológia/néprajzkutatás<sup>1</sup> ismeretelméletére, hermeneutikájára<sup>2</sup> (és azoknak vélt vagy valós krízisére) vonatkozó viták szerencsés módon gyakran vetődnek fel a hazai és nemzetközi szakmai diskurzusokban.<sup>3</sup> E viták közül az egyik legjelentősebb a külső és a belső szemlélet, az émikus és az étikus ismeretek közötti átjárhatóság esélyeire kérdez rá időről-időre.<sup>4</sup> Ezek a viták akár meddőnek is tűnhetnek, az antropológia lényegi kérdéseire választ adni nem képes kutató kényszerpályájának. A jelen tanulmányban az antropológiai hermeneutika néhány, a „megismerhetőség” és az „átadhatóság” kérdését mérlegre tevő diskurzusának személyes olvasatával kívánok hozzájárulni ahhoz a párbeszédhez, amely a vallási néprajz keresztény paradigmájának lehetőségeire kérdez rá.

A kutató illetve a vizsgált közösség vagy személy episztemológiai rendszere esetenként egészen nyilvánvaló módon kerül konfliktusba egymással. Erre Heonik Kwon, a Cambridge-ben végzett koreai antropológus hozott remek példát az antropológiai perspektivizmus hermeneutikájának esélyeit latolgatva. „A venezuelai esőerdőben élő, vadászattal és kertgazdálkodással foglalkozó hotik között végzett terepmunkájáról szóló feljegyzéseiben Robert Storrie megemlíti, hogy egy alkalommal keresztülfutott a falun egy vaddisznó (pekari) és felriasztotta őt. Erre Storrie odarohant hoti barátaihoz, és arra buzdította őket, hogy gyűjtsék össze vadászfegyvereiket, és azonnal kezdjék meg a hajszát a vaddisznó után. Ezt hallva a hoti férfiak jót nevettek, majd azt mondták az antropológusnak, hogy amit látott, az egy szellem volt. Egy vaddisznó szelleme, amelyet ők ölték meg nemrég. Storrie nem fogadta el ezt a magyarázatot, és ragaszkodott hozzá, hogy egy igazi vaddisznó csörtetett keresztül falun. »Ez egyáltalán nem szellem volt – jegyezte meg –, hiszen a saját szememmel láttam.« Erre hoti barátai azt mondták, hogy a vaddisznók soha nem jönnek be az

<sup>1</sup> A nyilvánvaló különbségek ellenére Sárkány Mihály (2013) gondolatait követve egységesen írok a néprajzkutatásról és az antropológiáról.

<sup>2</sup> Az ismeretelmélet/episztemológia és hermeneutika kifejezéseket nem csereszabatos módon használom. Az episztemológia a jelen tanulmány értelmezése szerint az ismeretek elme- és nyelvfilozófiai illetőleg tudomány metodológiai alapjainak feltárására törekszik, a hermeneutika pedig az értelmezésre illetve a kifejezésre való képesség lehetőségeit vizsgálja. Vö. Rorty 1980:352.; Tlostanova–Mignolo 2009: 15–16.

<sup>3</sup> Ingold 1996.; Paládi-Kovács 1999. Talán a legszélesebb körű kutatói eszmecserét az utóbbi évtizedekben Magyarországon Niedermüller Péter 1994-es vitaindító tanulmánya hozta. Niedermüller 1994.

<sup>4</sup> Jó összefoglalást ad e vitákról Barnard 2004: 114–119. A külső (étikus) és belső (émikus) szemlélet ismeretelméleti kérdéseit mérlegre tevő nyilvános vitára példa: Feleppa 1986. Fontos megjegyezni, hogy e vitában létezik önmagát materialistának nevező álláspont: Harris 1976. és idealista is: Goodenough 1964.

emberi településekre, és a falvakban csak a megölt vaddisznók szellemei szoktak megjelenni.”<sup>5</sup>

A két szempont – vagyis a falun átcsörtető vaddisznót érzékelő (látó-halló) antropológusé, illetve a jelenségben a vaddisznó szellemet beazonosító hotiké látszólag kibékíthetetlen ellentétben áll egymással. Az az étikus (kutatói) magyarázat, amely megállapítja, hogy a hotik émikus rendszere a faluba tévedt *vaddisznót* szellemként értelmezi véleményem szerint hierarchikus, atyáskodó jellegű. Ez a kutatói álláspont ugyanis nem tesz nyílt kísérletet az ismeretelméleti konfliktus kezelésére. Eltekint az összeegyeztethetetlennek tűnő ismeretelméleti rendszerek egymáshoz képest való pozicionálásától és – elnémítva a kutató személyes meggyőződésének hangját – úgy írja le az eseményt, hogy mindenféle indoklás nélkül a szellemet a hitbéli jelenségek körébe utalja. Ily módon ez az álláspont magában rejtje azt az értékelést is, hogy *valójában* ténylegesen egy *szellemről*, nem pedig valódi, hús-vér létezőről van szó<sup>6</sup> Ennek az ismeretelméleti konfliktusnak nyíltabb és talán elkötelezettebb elemzésére tesz javaslatot az *antropológiai perspektivizmus*.

### Perspektivizmus

Az antropológiai perspektivizmus szellemtörténeti gyökereit csak részben érdemes Friedrich Nietzsche filozófiai rendszerében keresni;<sup>7</sup> sokkal inkább rokonítható azzal a fenomenológiai szemlélettel, amely Husserl és Schütz hatására termékenyítette meg az antropológiai hermeneutikát az 1980-as évektől kezdődően.<sup>8</sup> A perspektivizmus a dél-amerikai indiánok kutatásában vált igazán meghatározóvá az 1980-as évek végétől kezdve.<sup>9</sup> Számos kutató (egymástól nem függetlenül) figyelt fel arra a tényre, hogy a helyiek az emberi életvilág (kultúra), a természeti környezet (natúra), illetve a szellemvilág számunkra nyilvánvalónak tűnő elkülönítését irrelevánsnak tartják. Azt az alapfeltételezést, hogy az ember környezetében egymáshoz képest külön-külön kategóriákként értelmezhető módon léteznek emberek, állatok és szellemek például az arawaté indiánok sem osztják. Az ő felfogásuk szerint a ragadozó állatok az embereket zsákmányállatoknak látják, a zsákmányállatok pedig szellemnek. A szellemek és az állatok magukat embereknek tekintik, lakóhelyüket, ételeiket, kinézetüket pedig emberinek (a jaguárok például manióka sört isznak, amikor vért lefetyelnek, a bundájukat pedig prémdiszkrét viselik).<sup>10</sup> Ebben a rendszerben nem az emberek emelkedtek ki valamikor az állatvilágból (lásd darwinizmus), hanem az állatok és a szellemek váltak egy közös nagy társadalom más státust elfoglaló embereivé. A dél-amerikai indiánok animizmusának ontológiája azt állítja, hogy az *élőlények* mind egyetlen egységes

<sup>5</sup> Kwon 2012: 64. Magyar fordítás: M. Cs.

<sup>6</sup> Vö. Winch 1964: 309–310.

<sup>7</sup> Anderson 1998.; Kwon 2012: 65.; Halbmayer 2012:10.

<sup>8</sup> Viveiros de Castro 1998: 470.; Desjarlais–Throop 2011.

<sup>9</sup> Mára a két legfontosabb (két külön megközelítést képviselő) szerzővé az acsuár indiánok között kutató Philippe Descola (1986.) és az arawaté között terepmukát végző Eduardo Viveiros de Castro (1992.) vált. Descola 2013-as könyvében (Descola 2013) foglalja össze az elmúlt 25 évben végzett kutatásait a perspektivizmus területén.

<sup>10</sup> Viveiros de Castro 1992.

társadalom részei, amelyeket *társadalmi szabályok* különítenek el egymástól. A nyugati lételmélet szerint viszont *természeti törvények* különítik el az embereket (és ezáltal a társadalmat is) az egyéb élőlényektől és a szellemvilágtól egyaránt.

A dél-amerikai indián animizmus (és egyben az antropológiai perspektivizmus) nemcsak radikálisan eltérő ontológiai rendszert képvisel, amelyet az étikus szemléletet követő kutató az adott csoport vizsgálata kapcsán ideiglenesen elfogad, hanem esélyt adhat arra is, hogy az emberi közösségek és a vallási jelenségek tárgyalása során (immár nemcsak a dél-amerikai indiánok esetében) egy olyan – az európai ismeretelmélet dichotómikus rendszerét megkérdőjelező – nézőponttal gazdagodjon a kutató, amely lehetőséget ad új szempontokat felvető, gyümölcsöző diskurzusok megteremtésére.

Két útja ismert annak a törekvésnek, amely a perspektivizmus látásmódja révén kívánja befolyásolni az antropológiai diskurzusokat. Az egyiket *klasszifikáló módszernek* lehet nevezni. Ezt a megközelítést képviseli Philippe Descola. Az ő megközelítése szerint négy módja lehetséges a fizikai vonások és a mentális/sprituális szubsztancia emberek és nem-emberek általi közös birtoklásának. Az animizmust, a naturalizmust, a totemizmust illetve az analogizmust Descola megközelítése szerint négy külön ontológiai rendszernek lehet tekinteni, amelyeket a kutatói elme egy magasabb (étikus) szinten képes lehet együtt szemlélni, sőt azokat az elemzés során váltogatni.<sup>11</sup> Ezt a megközelítést kritizálja Eduardo Viveiros de Castro, azzal érvelve, hogy a magasabb étikus szint és kategóriák feltételezése egyben azt is jelenti, hogy a kutatói ontológiai rendszer mégiscsak magában foglalhatja a többiekét, vagyis Descola akarva-akaratlanul egy olyan hierarchiát hoz létre, amelyben az étikus (nyugati, tudományos) megközelítés felülírja, kolonizálja a dél-amerikai indiánok ontológiai rendszerét.<sup>12</sup> Viveiros de Castro javaslata ennél radikálisabb: a kutatók dekolonizálják (és egyben dekonstruálják) saját tudományos látásmódjukat és tegyenek kísérletet arra, hogy a leírás túl az értelmezés és az elemzés során is használják az animizmus ontológiai rendszerét.<sup>13</sup>

### Objektivitás és relativizmus

Általában a kutatók nem kívánnak állást foglalni abban a kérdésben, hogy a pekari vagy a szellem valós létező-e. Durkheimi módon inkább arra kérdeznek rá, hogy kik és hogyan élik meg, értelmezik az adott vallási jelenséget. *Társadalmi tényként* kezelve a „pekari-szellemeket”, a rájuk vonatkozó véleményeket, gyakorlatokat összegzik, amelyeket a további elemzés céljára *értékmentesen* kívánnak továbbítani. Kiváló példa erre Edmund Evans-Pritchardnak az azande boszorkányságról írt könyve.<sup>14</sup> Nemcsak a kutatás alapossága miatt érdemes erre a munkára utalni, hanem azért is, mert Vargyas Gábor jelen számbeli vitatanulmányában szintén Evans-Pritchard kutatói hozzáállására hivatkozik.<sup>15</sup> Evans-Pritchard mellett foglal állást, hogy kutatóként nem

<sup>11</sup> Descola 2006: 139–141.

<sup>12</sup> Latour 2009: 3.

<sup>13</sup> Erre tett kísérletként értelmezhető Rane Willerslev (2007) leírása az Északkelet- Szibériában élő jukagír vadászokról.

<sup>14</sup> Evans-Pritchard 1976.

<sup>15</sup> Vargyas 2013.

dönthet ontológiai kérdésekről, a vallási jelenségeket csak szociológiai jelenségekként vizsgálhatja.

Arra azonban Evans-Pritchardnak sem volt lehetősége, hogy az angol nyelvet és annak tudományos regiszterét megtisztítsa azoktól a jelentésektől, amelyek a mágia jelenségét körbeveszik. Vagyis, amikor egy antropológus egy tudományos munkában jövőmondásról, mágiáról és boszorkányokról beszél, automatikusan olyan térben helyezi el az érvelését, amely az irreális gondolatát kapcsolja a szóban forgó vallási jelenségekhez.<sup>16</sup> Ez a tény magára Evans-Pritchardra is nyomást gyakorolt. Hiába kötelezte el magát Evans-Pritchard a társadalmi tényeket semlegesen leíró kutató szerepe mellett, Peter Winch számos olyan szöveghelyet talált az azande mágiát leíró munkáiban, amelyekben a szerző az azandék gondolkodását irracionálisnak, misztikusnak, ellentmondásosnak minősítette.<sup>17</sup> Bár Evans-Pritchard elismerte annak lehetőségét, hogy az azande ismeretelméleti rendszer logikusan épül fel, ám megkérdőjelezte annak viszonyát az objektív valósághoz – amelyhez (véleménye szerint) csak a tudományos ismeretelmélet által lehet közel kerülni.

E felfogás szerint tehát a tudományos (étikus) regiszter nem a mágikus (émikus) rendszer *mellett*, hanem a *felett* helyezkedik el az elemzés során. Ez a rejtett hierarchia sokszor ellentmondásokhoz vezet az érvelés kibontakozásában. Ha például a kutató elképzelései a racionalitásról különböznek a helyi émikus rendszertől, akkor értelmezhetetlen az a felvetés, hogy a *helyiek számára* mi tűnik racionálisnak a *kutató* másfajta racionalitásra vonatkozó feltételei szerint.

Ludwig Wittgenstein részben a mágikus világkép racionális magyarázatának paradoxonát felismerve jutott el az önálló nyelvjátékok gondolatához az 1930-as évek elején.<sup>18</sup> Wittgenstein tanítványaként Peter Winch pedig éppen ennek a paradoxonnak a feloldását tartja az *antropológiai nyelvjáték* legnagyobb kihívásának.<sup>19</sup> Az a kérdés tehát, hogy miképpen lehet összeegyeztetni a helyiek nyelvjátékait a kutató nyelvjátékának szabályai adta lehetőségekkel.<sup>20</sup> Evans-Pritchard munkáinak kritikai olvasatát adva Winch arra tett javaslatot, hogy az elemzés ne vertikálisan, hanem horizontálisan helyezze el egymáshoz képest a két nyelvjátékot. Ez egyben azt is jelenti, hogy egyik nyelvjáték sem áll szükségszerűen közelebb valamiféle objektív valósághoz.

Az émikus és az étikus ismeretelméleti rendszerek hierarchikus viszonyba rendezése a *posztkolonialista antropológia* számára is elsőrendű probléma. Az émikus ismeretelméleti rendszerek alárendelése az európai tudományosság szemléletének ugyanis nem ártatlan tudományos nézőpont, hanem egy (koloniális, neokoloniális) hatalmi törekvéseket tükröző és megerősítő gyakorlat.<sup>21</sup> Ennek tudatában a Walter D. Mingolo által javasolt pluritopikus hermeneutika nemcsak a modernista, hegemon jellegű antropológia kritikáját fogalmazza meg, hanem kísérletet tesz arra is, hogy

<sup>16</sup> Winch 1964: 313.

<sup>17</sup> Winch 1964: 308, 313–314.

<sup>18</sup> Wittgenstein 1979

<sup>19</sup> Winch 1964: 324

<sup>20</sup> A wittgensteini nyelvjáték kifejezés használatát azért tartom célszerűnek itt, mivel az a diskurzusokon kívül magában tartalmazza a diskurzusokkal összefüggő gyakorlatokat is. Vö. Wittgenstein 1998:21.

<sup>21</sup> Tlostanova–Mignolo 2009: 21.

két vagy több ismeretelméleti rendszert egyszerre szem előtt tartva szólaltassa meg (elsősorban írott, történeti) forrásait.<sup>22</sup>

Az eddigi érvelés alapján talán úgy tűnik, vállalható kutatói álláspont a tudományos és ismeretelméleti relativizmus elfogadása,<sup>23</sup> amelynek megfelelően az antropológus tudományosnak tekinthető munkát ír akkor is, ha kizárólag az émikus szempontok szerint (vagy akár csak saját „belső hangjára” figyelve) mutatja be kutatási tapasztalatait. Tehát tudományos szempontból kielégítőek lehetnek Carlos Castañeda vagy Michael Harner munkái, és helyes kutatási módszernek minősülhet az, ha egy sámánkutató maga is révül. Ez nem is ritka jelenség ma a szibériai sámánizmus kutatásában.<sup>24</sup> Én is találkoztam olyan néprajzkutatókkal Jakutiában, akik büszkén vállalták azt, hogy nem „színtelen-szagtalan” tudományos nyelven fogalmazták meg gondolataikat a sámánizmusról, hanem belülről – átélve a sámán révülés közben szerzett tapasztalatait. Véleményük szerint a tudományos igénnyel vizsgálódó kutató csak „regisztrálni” képes az eseményeket, de megérteni nem. Én ugyanakkor nem gondolom, hogy a tudományos kutatás episztemológiai rendszere csak egy lenne a sok egyéb rendszer között, és célravezető megoldás lenne kizárólag az émikus rendszeren belül leírni egyes vallási jelenségeket. Az a nyelvjáték ugyanis, amely a tudományos diskurzus során keletkezik önellenőrző jellegű<sup>25</sup> és folyamatosan változik.<sup>26</sup> Vagyis ha csak „regisztrál” is a kutató, a regisztrálás során egy olyan nyelvjátékba ülteti át a gondolatait, amely alkalmas arra, hogy gyümölcsöző párbeszédet hozzon létre a vallási jelenségekről.

### Az étikus megközelítés kritikája

A számos lehetséges kérdés közül, amelyek arra vonatkoznak, hogy az antropológiai hermeneutika milyen tulajdonságai alapján tűnik alkalmasnak egy a vallási jelenségekről szóló értékteremtő diskurzus kialakítására, a jelen tanulmányban hármat veszek számba. Az első az antropológia *ismeretelméletére* vonatkozik. Rendelkezik-e az antropológiai/néprajzi kutatás ismeretelmélete olyan sajátosságokkal, amelyek révén megkülönböztetővé válik az étikus, tudományos megszólalás az egyéb diskurzusoktól? Vagyis, működik-e olyan demarkációs elv, melynek alapján elkülöníthető egymástól egy tudományos munka (és az étikus szemlélet) egy nem tudományos (vagyis émikus) szemlélet szerint megírt munkától. A második kérdés *tudás- és tudányszociológiai* jellegű. Az antropológiai/néprajzi kutatás praxisa (és annak protokollja, etikája) hogyan járul hozzá ahhoz, hogy a kutató objektíven, értéksemlegesén és hatékonyan ismerje meg kutatásának tárgyát? A harmadik kérdés pedig a fenti két problémát, vagyis a kutatás elméleti alapját és gyakorlatát kívánja összefogni. Az étikus *nyelvjáték* (annak koncepcionális alapjaival és praxisával együtt) hogyan teremtheti meg az

<sup>22</sup> Mignolo 1995: 12–18.

<sup>23</sup> Az ismeretelméleti relativizmus nem feltétlenül szkeptikus és tudásellenes. Feyerabend 1993: 9–14. és 270–271.

<sup>24</sup> Vö. Nagy Zoltán (2014) e számban közölt tanulmányával.

<sup>25</sup> Mounce 1973: 360.

<sup>26</sup> Wittgenstein 1979: 13. A haladás nem feltétlenül jelent fejlődést – egyszerűen arra utal, hogy a korábban felhalmozott ismeretek háttérében alakul a tudományos kutatás nyelvjátéka.

émikus nyelvjátékok lefordíthatóságának, megérthetőségének feltételeit a tudományos leírás során?<sup>27</sup>

Az antropológia episztemológiájára vonatkozó kérdés megválaszolása egyértelműnek tűnhet, ugyanis a bécsi kör és Rudolf Carnap tevékenységét követően a tudományfilozófiában sosem volt egyértelmű, hogy egyáltalán mutatkozik-e lehetőség bármiféle demarkációs elv meghatározására. Sem a Karl Popper javasolta falszifikációs módszer, sem a Lakatos Imre által javasolt tudományos program elmélete nem bizonyult kielégítőnek e tekintetben.<sup>28</sup> Különösen bonyolult a tudományos és nem tudományos megszólalások közötti különbségtétel a társadalomtudományok, és azon belül is az antropológia/néprajz területén. Az antropológiai/néprajzi kutatás esetében ugyanis nemcsak azzal a nehézséggel kell szembe nézni, amelyet a nyelvi jelek és a valóság közötti meg nem feleltethetőség kérdése vet fel,<sup>29</sup> hanem azzal is, hogy *az empirikus adatok felvétele megismételhetetlen*. A résztvevő megfigyelés, az interjúkészítés egyaránt egyszeri és megismételhetetlen interszubjektív eseménysor, amelyet a gyűjtés egyre hatékonyabb technicizálása (digitális fényképek és mozgóképek rajzok helyett, hangrögzítés gyorsírás helyett stb.) sem változtat meg. A gyűjtési helyzetben mindmáig a legérzékenyebb „műszer” maga a kutató, aki nem az „adatokat” gyűjti, hanem jelenlétével, kérdéseivel, érdeklődésével és tekintélyével hozzájárul azoknak a helyzeteknek a kialakulásához, amelyek az adatrögzítést lehetővé teszik.<sup>30</sup>

A tudományos és a nem tudományos megszólalások elválaszthatatlansága oda vezet, hogy az antropológiai kutatásban gyakran egységes diskurzusban, egymásra hatva alkotnak olyan szerzők, akiknek merőben más elképzelései vannak az antropológia hermeneutikájáról. Erre a jelenségre kiváló példa Roy Wagner *Coyote Anthropology* című munkája, amelyben párbeszédessé formában a szerző egy prérifarkassal (aki egyben a szerző ellentétpárja is) vitatja meg az antropológiai ismeretelmélet legfontosabb kérdéseit.<sup>31</sup> Roy Wagner nyilvánvalóvá teszi, hogy könyve megszületését éppen azok szemináriumok segítették, amelyeket Carlos Castañeda munkáinak szentelt.<sup>32</sup> A szerző nincsen egyedül azzal, ahogy Castañeda munkásságához viszonyul – habár Castañeda

<sup>27</sup> Ez egyben a nyelvi relativizmus kérdését is felveti: ha külön nyelvjátéknak tekintjük pl. a szaha sámánizmust, vagy az arawaté animizmust, akkor van-e esély bármilyen módon megérteni azt a néprajzi kutatás nyelvjátékán belül? Vö. Darab 1999: 236.

<sup>28</sup> Farkas:1994: 22.; Kutrovátz–Láng–Zemplén 2008: 68. Csak két ismertebb demarkációs elméletet emeltem ki a sok közül, de úgy tűnik, hogy egyéb demarkációs elméletek sem képesek szétválasztani a tudományos kijelentéseket a nem tudományosaktól.

<sup>29</sup> Rorty 1980: 371–372.; Verges 1987: 316, 321.; Wilson 2004:14.

<sup>30</sup> Ennek felismerése nem feltétlenül vezet oda, hogy az antropológusok autoetnográfákat írnanak. Az autoetnográfák ugyanis gyakran elveszítik tudományos jellegüket. Bochner 2000: 270. Jobb megoldásnak tűnik az interszubjektív helyzetéből adódó kétértelműségek összeegyeztethetőségének feltételezése. Vö. Pina-Cabral 2010: 180. Egy másik elmélet a szubjektív-objektív problémájának kezelésekor az interszubjektív helyzetek mögött rejlő egy és oszthatatlan realitás létét feltételezi. E nézet szerint a szubjektív kutató kizárólag egyetlen nézőpontból képes szemlélni az objektív valóságot, így annak csak egy szeletét, részét érti meg. A minél nagyobb objektívitas a parciális tudások összevetéséből származhat. Maquet 1964: 54. Ez a szemlélet az alapja Geertz által javasolt sűrű leírás módszertanának is.

<sup>31</sup> Wagner 2010.

<sup>32</sup> Wagner 2010: ix–x.

munkásságát meglehetősen egyöntetűséggel tartja tudománytalannak az antropológusi szakma, munkái szerves és alkotó jellegű részei az antropológiai diskurzusoknak. Ugyanez igaz Michael Harner munkásságra is, akit ma már nem kutatóként, hanem sámánként ismernek világszerte. Harner ennek ellenére máig megőrizte jelentőségét a vallásantropológiai diskurzusokban.<sup>33</sup> Példák sokaságával lehetne alátámasztani azt (és nemcsak a vallási jelenségek kutatásának kapcsán), hogy a tudományos illetve a nem tudományos paradigma szerint íródott munkákat nem könnyű megkülönböztetni egymástól.

A tudományszociológia módszerei szerint szintén nagyon nehéz meghatározni azt, hogy mely kutatói praxis és intézmény tekinthető tudományosnak.<sup>34</sup> Különösen igaz ez a néprajzi/antropológiai kutatásokra. Ha a tudományos tevékenység társadalmi normáit és a tudományos tevékenység éthoszára vonatkozó alapvető társadalmi elvárásokat vesszük számba,<sup>35</sup> akkor jól kirajzolódik az antropológiai/néprajzi kutatás sajátos helyzete. Az *univerzalizmus* (vagyis az egyetemesség) normája, mely szerint a tudományos állítások kidolgozása nem függ a kutató személyes tulajdonságaitól a néprajzi kutatás esetében betarthatatlan, irreális norma. A *kommunalizmus* normája (vagyis az, hogy a kutatás és a kutatási eredmények közösségi jellegűek) szintén nehezen értelmezhető a néprajzkutatáson belül, hiszen a kutatók rendszerint egyedül végzik a munkájukat, és az általuk nyert adatokat csak részlegesen kívánják/tudják közkinccsé tenni. A tudományos érdekmentesség sem képes maradéktalanul megvalósulni a néprajzkutatás praxisában;<sup>36</sup> elég legyen e helyt az antropológia kolonialis örökségére, vagy éppen az etnocentrikus kutatói megközelítésekre utalni. A tudományos megszólalást óhatatlanul meghatározzák azok a hatalmi viszonyok, amelyekbe a kutató és a kutató tudományos intézményrendszere beágyazódik.<sup>37</sup>

Vagyis sem ismeretelméleti, sem tudományszociológiai alapon nem lehet határozottan megkülönböztetni egymástól a tudományos illetve a nem tudományos munkákat és tevékenységeket az antropológia/néprajz kutatási érdeklődésén belül. A tudományos és a nem tudományos diskurzusok között igen széles „szürke zóna” helyezkedik el, amely egyaránt hat a tudományos és a nem tudományos nyelvjátszókra. Egy keresztény paradigmát éppen ezért nem érdemes pusztán azzal elutasítani, hogy az nem tudományos, nem objektív. Ugyanakkor a tudományos diskurzus rendelkezik

<sup>33</sup> Glass-Coffin 2012. A szerző szerint az antropológia ismeretelméleti válságából a Michael Harner megnyitotta út vezet ki.

<sup>34</sup> Ez ugyanis jellemzően alkufolyamatok és társadalmi egyezkedések eredménye. Farkas 1994: 136–141.

<sup>35</sup> Merton 2002: 634–644.

<sup>36</sup> Az egzaktnak tekintett természettudományok esetében sem működnek azok a kutatói normák, amelyeket a klasszikus tudományszociológia feltételez. A kutatás során ellennormák sokasága működik, amelyek a kutatási eredmények eltitkolásához, kontraszelekcióhoz vezet. Vö. Mason–Mitroff 1974.

<sup>37</sup> Lyotard 1993: 44–54.

olyan sajátosságokkal, amelyeket, ha meghatározni, definiálni nem is lehet pontosan, az esetek többségében felismerhető mintázatot adnak.<sup>38</sup>

### Nyelvjáték és antropológiai hermeneutika

Az a mintázat, amely lehetővé teszi a tudományos munka során a közös megértést és az együttműködést a kutatók között, nevezhető a néprajzi/antropológiai kutatás nyelvjátékának. Mint minden nyelvjáték, ez is csak annyiban nyer értelmet, amennyiben valamilyen szabálykövető közös praxis is kapcsolódik hozzá – ez esetben a tudományos kutatási tevékenység. A nyelvjátékok nem feltétlenül utalnak valamilyen, a játékon kívül is értelmezhető/definiálható, objektív valóságra, viszont értelmes és gyümölcsöző tevékenységeket eredményezhetnek. Ezt azért fontos kiemelni, mert az antropológiai kutatás (különösen az angol szociálintropológia) Bronislaw Malinowski fellépését követően olyan szorosan kötelezte el magát az empirikus alapokon nyugvó ismeretelmélet mellett,<sup>39</sup> hogy kritikátlanul azt feltételezte, a nyelvi jelenségek alapvetően valamilyen más, alapvetőbb valóságra mutatnak.<sup>40</sup> A tudományos empiricizmus ennek megfelelően egészen az 1980-as évekig jószerével az antropológiai megismerés egyetlen elfogadott megközelítési módszere volt.<sup>41</sup>

Milyen hermeneutikai következményekkel jár az, ha a néprajzi/antropológiai kutatási tevékenységet nyelvjátékként (nyelvtöredékként) értelmezzük? Ez esetben a szavak értelmét, és egyben az leírás tartalmát nem valamilyen extenzió implikálása (egységes valóság feltételezése), hanem a *szabálykövetés* teremti meg, vagyis az, hogy miképpen használják őket a kutatók a nyelvjáték során. Az antropológiai hermeneutika kihívása pedig az, hogy a nyelvjáték szabályait és a hozzá kapcsolódó kutatói praxisokat megértse. Vagyis ha egy nyelvjáték a szavak használatát tekinti a szavak értelmének,<sup>42</sup> akkor az eltérő (émikus) nyelvjátékok (és a hozzá kapcsolódó praxisok) megértéséhez az adott nyelvjáték szabályainak az ismerete szükséges. A megismerés egyetlen lehetséges formája pedig a példák és a gyakorlás általi elsajátítás, a szabályok helyes használatának elsajátítása – egy grammatika és egy szótár megtanulása helyett. Vagyis legjobban úgy írható le egy émikus nyelvjáték szabályainak a helyes követése, ha az antropológus bemutatja, hogyan tanult meg az adott szabályok szerint eljárni.<sup>43</sup> Éppen ezért a megértés feltétele az émikus nyelvjátékban illetve az ahhoz kapcsolódó tevékenységekben való részvétel. Röviden: az együtt cselekvés szolgáltat kulcsot az eltérő nyelvjáték megismeréséhez.

<sup>38</sup> A tudomány nyelvjátékának nem definiálható jellegévé játszott a fizikus Alan Sokal (1996), amikor a posztmodern filozófiát parodizáló hoaxát elhelyezte egy társadalomtudományi folyóiratban. A tanulmány köré szerveződő vitairatok némelyike amellett érvel, hogy a nyelvjáték nem definitív jellege önmagában nem diszkreditálja a tudományos tevékenységet. Beller 1998. A mintázatot annak alapján lehet felismerni, hogy milyen hatékonysággal épül be a nyelvjátékba egy megszólalás.

<sup>39</sup> Leach 1960: 120-122. Egyes kritikusok szerint az empiricizmus az antropológia ismeretelméletének egyik legfőbb hiányossága: Jarvie 1975.

<sup>40</sup> Hilary Henson (1974:119) amellett érvel, hogy a brit szociálintropológia és a nyelvészet között 1920 és 1960 között szinte semmilyen kapcsolat nem volt.

<sup>41</sup> Rutherford 2012.

<sup>42</sup> Vö. Winch 1988: 117.

<sup>43</sup> Neumer 1999: 220.



A kérdés az, hogy az émikus nyelvjáték megismerése, az abban való jártasság lehetőséget teremt-e arra, hogy azt (annak használati szabályait) lefordítsuk, értelmezzük egy másik, étikus nyelvjáték keretein (szabályrendszerén) belül. Ha a kutató más emberek cselekedeteit ok-okozati alapon kívánja valamilyen étikus szemszögből leírni, akkor komoly esély van arra, hogy a behaviorizmus csapdájába esik, ugyanis az ember nem kauzálisan meghatározott, hanem motivált és intencionált.<sup>44</sup> Vagyis egy másik ember megértése és az ő kultúrájára való nyitottság elsősorban nem a tudományos racionális tapasztalaton, hanem a kutató emberismeretén és élettapasztalatán alapul. A megértés ezen mozzanatával ma a kutatók is egyre nyíltabban számolnak. Az 1970-es évek végétől az antropológiai leírásnak egyre szervesebb részévé vált a személyes tapasztalatok, élmények és a tanulási folyamat leírása.<sup>45</sup>

A tanulási folyamatot Wittgenstein szerint az emberi élettapasztalat, a „közös emberi cselekvésmód” (*Gemeinsame menschliche Handlungsweise*) teszi lehetővé, ugyanis a nyelvvel ellentétben egy másik kultúrában megvalósuló cselekvések nem teljesen idegenek számunkra.<sup>46</sup> A megértés mozzanata pedig (ahogyan arról korábban szó volt) magában foglalja a praxisokban való részvételt, a viselkedés elsajátítását. Bár a *Filozófiai vizsgálódások* 207. §-ában Wittgenstein felteszi, hogy elképzelhető egy idegen kultúra olyan nyelvjátéka, amelyben az emberi tevékenységek és a nyelvjáték között nem ismerhető fel (és nincs is) semmilyen szabályszerűség (és amely esetben ezt a viselkedést nem lehet nyelvjátéknak tekinteni). A néprajzi/antropológiai kutatás esetében azonban ezt az elméleti lehetőséget nemcsak gyakorlati szinten érdemes elvetni (hiszen ilyen kultúrák nem ismertek), hanem erkölcsi szempontból sem gyümölcsöző feltételezni értelmetlen és értelmezhetetlen nyelvjátékok megvalósulását egy másik közösségben.

A lefordíthatóság feltételeit nem egy meta-nyelvjáték teremti meg, hanem a közös emberi cselekvésmód tapasztalati háttere – ennek következtében a nyelvjátékok közötti fordítás óhatatlanul aluldeterminált és nem hivatkozhat valamilyen objektív helyességre.<sup>47</sup> Vagyis a fordítás (és egyben az antropológus munkája) inkább hermeneutikai jellegű és *értelmező*, mintsem episztemológiai jellegű és megértő tevékenységként fogható fel. Az antropológia munkamódszerét megalapozó hermeneutikai filozófia ennek megfelelően „nem egy tudományterület neve, nem is egy módszeré, amely elérheti azokat az eredményeket, amelyeket az episztemológia nem tudott elérni. Ellenkezőleg, a hermeneutika annak a reménynek a kifejeződése, hogy az a kulturális tér, amely üresen maradt az episztemológia bukása után, többé nem lesz betöltve.”<sup>48</sup> Ezért nem érdemes *egyetlen helyes* fordításról beszélni – a fordítások minősége és mélysége azonban eltérhet egymástól (nem tekinthetők egyenértékűnek)

<sup>44</sup> Neumer 1999: 218.

<sup>45</sup> Két úttörő jellegű könyv, Paul Rabinow (1977) és Vincent Crapanzano (1980) munkája képviseli ezt az ismeretelméleti újítást az antropológiában.

<sup>46</sup> Wittgenstein 1998: 126.

<sup>47</sup> Sivadó 2009: 34.

<sup>48</sup> Rorty 1980: 315. Parragh Szabolcs (2003) fordításában.

a tekintetben, hogy a fordító mennyire tanulta meg a fordítandó émikus nyelvjátékot, és milyen élettapasztalatokkal vágott neki a fordítói munkának.<sup>49</sup>

### A diatopikus hermeneutika

Amennyiben az antropológus tevékenységét a nyelvjátékok közötti *fordítás/közvetítés* hermeneutikai aktusaként értelmezzük, akkor annak radikális következményei lehetnek az antropológus tevékenységének megítélésére vonatkozóan. A nyelvjátékok közötti közvetítésre a közös emberi cselekvésmód ad alapot, az antropológus pedig a nyelven és a szabályokon túl a tanulási folyamat során a helyi tevékenységek és viselkedések rendszerét is elsajátítja és (részlegesen) életformájává teszi.<sup>50</sup> Tehát a sikeres közvetítésnek az a feltétele, hogy a kutató *egyszerre* legyen járatos az étikus és az émikus nyelvjátékban, és ismerje mindkét cselekvési rendszer szabályait. Az étikus nyelvjáték (vagyis az antropológiai diskurzusok) gazdagítása és elmélyítése mellett jogos (erkölcsi) elvárás a közvetítő kutatótól az is, hogy saját tevékenységét az émikus nyelvjáték és viselkedési rendszer (általa elsajátított) szabályai közé helyezze, és ott annak értelmet találjon. Amennyiben a néprajzi/antropológiai kutatások társadalmi hasznossága felmerül a kutatás kivitelezése során, akkor fontos lehet az is, hogy a kutatási tevékenység hasznosnak bizonyuljon az émikus nyelvjátékban résztvevők számára is. Az alkalmazott antropológiai projektek megvalósulásának magas hibaszázaléka,<sup>51</sup> illetve az antropológus munkájának egyre gyakrabban felmerülő elutasítása a kutatók körében<sup>52</sup> arra mutat rá, hogy az émikus nyelvjáték praxisában egyre nehezebb pozicionálni az antropológiai kutatást.

Az émikus nyelvjáték elsajátításának mértékét és a közvetítés hatékonyságát tehát nemcsak annak alapján lehet megítélni, hogy a kutató miképpen járult hozzá az étikus diskurzusokhoz, hanem annak alapján is, hogy *mennyiben tűnik értelmes vállalkozásnak az ő tevékenysége a kutatók számára*. Ma már egyértelmű, hogy nemcsak az antropológus számára értelmezhető (és megtanulható) az émikus kultúra cselekvéssrendszere és viselkedésmódja, hanem fordítva is – az émikus kultúra képviselői számára is értelmezhető az antropológus kutatási tevékenysége és elsajátítható az akadémiai életforma. A nyelvjátékok közötti közvetítés mindkét oldalról lehetséges, és radikálisan elérő eredményekhez vezet. A bennszülött antropológusok

<sup>49</sup> Ez a következtetés összecseng azzal, amit Robert Ulin (1992) fogalmazott meg az antropológiai hermeneutika lehetőségével kapcsolatban. Eszerint az antropológiai hermeneutikának nem lehet célja a tudományos objektivitásra való törekvés. Az antropológus fogalomalkotási képességét úgy kell megőrizni a hermeneutikai folyamat során, hogy közben mentes legyen attól a naiv nomologikus megközelítéstől, amely a kauzális viszonyokra összpontosít az emberi tevékenység étikus megértése során.

<sup>50</sup> Evans-Pritchard (1976: 126.) vallomása az azandék közötti életéről kiváló példa arra, ahogy a kutató a nyelv mellett a cselekvések rendszeréhez is alkalmazkodik a nyelvjátékba való beletanulás során.

<sup>51</sup> Ez jogos kritikaként merül fel az akció antropológiával szemben. Bennett 1996: 31.

<sup>52</sup> Az egyik legjobb példa erre az amerikai indiánok egyre elutasítóbb hozzáállása az antropológusok tevékenységéhez. Deloria 1988. A penobszot indián Darren Ranco (2006: 62–63.) például a „native anthropology” eltérő hermeneutikáját azzal magyarázza, hogy a fehér antropológusok nagy része valójában nem is akarja elhelyezni, értelmezni a munkáját a kutatók körében.

sajátos munkamódszere,<sup>53</sup> a kultúra eltitkolására való törekvés gyakorlata, és az étikus megközelítés bennszülötté tétele<sup>54</sup> azt mutatja, hogy az étikus nyelvjáték is közvetíthető az émikus nyelvjátékban résztvevők számára.

Az antropológiai megismerés nyilvánvaló hiányosságai mellett a *közvetítésre*, vagyis két alapvetően különböző nyelvjáték és gyakorlat közötti átjárás megteremtésére – úgy vélem – van mód. A vallási néprajzi kutatásokban nem csak megjelenhetnek, hanem fontos is, hogy megjelenjenek katolikus/református/sámánhívó paradigmák (és azoknak nyelvjátékai) – azonban ezek a paradigmák csak abban az esetben nyernek értelmet és létjogosultságot az akadémiai diskurzusokban, ha a kutató valóban közvetíteni akarja azokat az étikus nyelvjátékban résztvevők számára. Vagyis nem elégszik meg a munkája során azzal, hogy az étikus nyelvjátékba belehelyezi az émikus nyelvjáték egy töredékét, hanem lefordítja azt, érthetővé teszi más kutatók számára is. Erre több oka is lehet.

Az étikus nyelvjáték rendkívül kifinomult, amelynek intézményesített oktatása és fenntartása globálisan jelentős erőforrásokat igényel, így igen eltérő kulturális örökséggel rendelkező kutatóknak nyílik lehetőségük arra (ha eltérő mértékben is), hogy elsajátítsák azt. Az étikus nyelvjátékot játszó, eltérő szemléletű kutatók magas száma és a nyelvjáték részletes (önellenőrző jellegű) szabályrendszere széles körben teremti meg a párbeszéd kialakulásának lehetőségét, és ami még fontosabb, alkalmas az eltérő (de kölcsönösen érthető) értelmezések *polifon* megszólaltatására. Ez az étikus nyelvjáték olyan sajátossága, amelyet igen kevés nyelvjáték képes biztosítani. Az émikus és az étikus nyelvjáték közötti fordítás nem követeli meg okvetlenül az émikus nyelvjáték szabályainak semmibe vételét, és (a fordítás igényességétől függően több-kevesebb sikerrel) közvetítheti az émikus nyelvjátékban résztvevők cselekedeteit a tudományos diskurzusban részt vevő széles akadémiai közösség számára. A fordítás nem jelenti azt, hogy az étikus nyelvjáték szabályain belül teljes egészében lehetséges megragadni az émikus nyelvjátékot. Végezetül két példával szeretném szemléltetni azt, hogy milyen is a sikeres a fordítás.

Két nyelvjáték közötti kapcsolatot el lehet úgy is képzelni, mint két önálló nyelv közötti kapcsolatot. A kérdés az, hogy miképpen tud egyensúlyozni a két nyelv között a fordító úgy, hogy egyik mellett sem kötelezi el magát. Az egyik megoldás az, hogy párhuzamos szövegekként húzódik végig egymás mellett a néprajzi munkában a két nyelvjáték.<sup>55</sup> A másik lehetőség pedig az, – amely talán még radikálisabb és következetesebb hermeneutikát követel meg – hogy a kutató egy pidzsin nyelvet hoz létre, amely valamilyen mértékben mindkét nyelvjátékban résztvevők számára érthető.<sup>56</sup> A cél itt a pidzsin nyelv finomítása, akár oly mértékben is, hogy kreol

<sup>53</sup> Ranco 2006: 63–64.

<sup>54</sup> Az amerikai indiánok mozgalmáról jó összefoglalást ad Kristóf 2007.

<sup>55</sup> Julie Cruikshank munkássága kiváló példa erre. Az 1998-ban írt könyvében atapaszk indián narratívákat és életutakat vetett össze a rájuk vonatkozó európai ítéletekkel és gyakorlatokkal. 2005-ös munkájában pedig egy gleccser érzékelésében megmutatkozó különbségeket veszi számba.

<sup>56</sup> Raimon Pannikar munkássága és életútja azt példázza, hogy van lehetőség egy ilyen kreol nyelv és nyelvjáték megteremtésére, ahol a kutató életformája és munkái egymásra felelnek. Pannikar 2010.

nyelvvé válva a nyelvjátékok közötti kommunikáció alkalmas eszközévé váljon. A diatopikus hermeneutika<sup>57</sup> olyan hermeneutikai rendszer, amelyet Raimon Panikkar a kereszténység és a hinduizmus közötti több évtizedes közvetítési tevékenység során érlelt ki, és amely a vallásos rendszerek közötti közvetítés egy tanulságos példája.

Visszatérve a vaddisznókhoz és a szellemekhez. Az antropológiai szakirodalomban járatos olvasóként elfogadom, és jól tudom kezelni azt az álláspontot, hogy a vaddisznókban szellemet látnak a hotik. Ezt az információt könnyen be tudom illeszteni az általam elsajátított étikus nyelvjáték kereteibe. A szellemre vonatkozó vélekedéseket és ítéleteket társadalmi tényként kezelő elemzést szintén értelmes módon meg tudom ragadni e rendszeren belül. Egy párhuzamos leírást azonban, amely a szellemről és pekariról is a saját nyelvjátékán belül (és azokra reflektálva) ír, talán még hasznosabban tudnék forgatni. Az olyan munkák pedig, amelyeket olvasva magam is *elhiszem*, hogy a jaguár valójában ember,<sup>58</sup> az elejtendő vad szerelmes az őt leterítő vadászba,<sup>59</sup> és leölt vaddisznók szellemei csörtetnek keresztül a fálvakon, szemléletformáló hatásúak, és ezek talán a leginkább gondolatébresztők.

## Irodalom

ANDERSON, Lanier R.

1998 Truth and Objectivity in Perspectivism. *Synthese* 115. 1. 1–32.

BARNARD, Alan

2004 *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

BELLER, Mara

1998 The Sokal Hoax: at Whom are we Laughing? *Physics Today* 51. 9. (September). 29–34.

BENNETT, John W.

1996 Applied and Action Anthropology: Ideological and Conceptual Aspects. *Current Anthropology* 37. 1. (Supplement: Special Issue: Anthropology in Public). 23–53.

BOCHNER, Arthur P.

2000 Criteria against Ourselves. *Qualitative Inquiry* 6. 2. 266–272.

CRAPANZANO, Vincent

1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.

CRUIKSHANK, Julie

1998 *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in Northern Canada*. Lincoln: University of Nebraska Press.

CRUIKSHANK, Julie

2005 *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. Vancouver: UBC Press.

<sup>57</sup> Panikkar 1979.

<sup>58</sup> Viveiros de Castro 1992.

<sup>59</sup> Willerslev 2007.

DARAB Tamás

- 1999 Korlátok és lehetőségek. Wittgenstein és Davidson a megértésről és a nyelvi relativizmusról. In: Neumer Katalin (szerk.): *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. 233–282. Budapest: Osiris.

DELORIA, Vine

- 1988 *Custer Died for Your Sins*. Norman: University of Oklahoma Press.

DESCOLA, Philippe

- 1986 *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Édition de la maison des sciences de l'homme.
- 2006 Beyond Nature and Culture (Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology). *Proceedings of the British Academy* 139. 137–155.
- 2013 *Beyond Nature and Culture*. Chicago: Chicago University Press.

DESJARLAIS, Robert–THROOP, Jason C.

- 2011 Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40. 87–102.

EVANS-PRITCHARD, Edmund Evans

- 1976 *Witchcraft Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- 1978 Science and Sentiment an Exposition and Criticism of the Writings of Pareto. *Revue européenne des sciences sociales* 16. 43. (Herméneutique parétienne) 51–73.

FARKAS János

- 1994 *Perlekedő tudásméletek*. Budapest: Gondolat–BME Szociológia Tanszék.

FELEPPA, Robert

- 1986 Emics, Etics, and Social Objectivity. *Current Anthropology* 27. 3. 243–255.

FEYERABEND, Paul

- 1993 *Against Method*. London: Verso.

GLASS-COFFIN, Bonnie

- 2012 Ontological Relativism or Ontological Relevance: An Essay in Honor of Michael Harner. *Anthropology of Consciousness* 23. 2. 113–126.

GOODENOUGH, Ward

- 1964 Introduction. In: Ward Goodenough (ed.) *Exploration in Cultural Anthropology*. 1–24. New York: McGraw Hill.

HALBMAYER, Ernst

- 2012 Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies. *Indiana* 29. 9–23.

HARRIS, Marvin

- 1976 History and Significance of the Emic/Etic Distinction. *Annual Review of Anthropology* 5. 329–350.

HENSON, Hillary

- 1974 *British Social Anthropologists and Language: a History of Separate Development*. Oxford: Clarendon Press.

INGOLD, Tim

- 1996 General Introduction. In: Tim Ingold (ed.) *Key Debates in Anthropology*. London – New York: Routledge.

- JARVIE, Ian C.  
1975 Epistle to the Anthropologists. *American Anthropologist New Series* 77. 2. 253–266.
- KRISTÓF Sz. Ildikó  
2007 Kié a “hagyomány” és miből áll? Az Indigenous Studies célkitűzései a jelenkori amerikai indián felsőoktatásban. In: Wilhelm Gábor (szerk.) *Hagyomány és eredetiség*. (Tabula könyvek 8.) 153–172. Budapest: Néprajzi Múzeum.
- KUTROVÁTZ Gábor–LÁNG Benedek–ZEMPLÉN Gábor  
2008 *A tudomány határai*. Budapest: Typotex.
- KWON, Heonik  
2012 Perspectivism in Social Anthropology. *NatureCulture* 1. 59–68.
- LATOUR, Bruno  
2009 Perspectivism: ‘Type’ or ‘bomb’? *Anthropology Today* 25. 2. 1–3.
- LEACH, Edmund Ronald  
1960 The Epistemological Background to Malinowski’s Empiricism. In Raymond Firth (ed.) *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. 119–138. London: Routledge and Kegan Paul.
- LYOTARD, Jean-François  
1993 A posztmodern állapot. In: Bujalos István (szerk.) *A posztmodern állapot*. 7–146. Budapest: Századvég.
- MASON, Richard O.–MITROFF, Ian I.  
1974 On Evaluating the Scientific Contribution of the Apollo Moon Missions via Information Theory: A Study of the Scientist-Scientist Relationship. *Management Science* 20. 12. 1501–1513.
- MAQUET, Jacques J.  
1964 Papers in Honor of Melville J. Herskovits Objectivity in Anthropology. *Current Anthropology* 5. 1. 47–55.
- MERTON, Robert D.  
2002 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Osiris.
- MIGNOLO, Walter D.  
1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- MOUNCE, H. O.  
1973 Understanding a Primitive Society. *Philosophy* 48. 186. 347–362.
- MYHRE, Knut Christian  
2006 The Truth of Anthropology: Epistemology, Meaning and Residual Positivism. *Anthropology Today* 22. 6. 16–19.
- NAGY Zoltán  
2014 Sámántánc a konferencián: a néprajztudomány teologizálódása Oroszországban. *Ethnographia* 125. jelen szám
- NEUMER Katalin  
1999 „A közös emberi cselekvésmód”. Relativizmus versus univerzalizmus a késői Wittgenstein filozófiájában. In: Neumer Katalin (szerk.): *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. 203–231. Budapest: Osiris.

NIEDERMÜLLER Péter

1994 Paradigmák és esélyek. *Replika* 13–14. 89–130.

PARRAGH Szabolcs

2003 A dekonstrukció mint ismeretelméleti relativizmus. In: Lóránd Zsófia–Scheibner Tamás–Vaderna Gábor–Vári György (szerk.) *Laikus olvasók? A nem-professzionális olvasás értelmezési lehetőségei*. 178–207. Budapest: L'Harmattan.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

1999 *Viták és változások az európai néprajztudományban a 20. század utolsó harmadában*. In: Ujváry Zoltán (szerk.) *50 éves a Néprajzi Tanszék*. 201–221. Debrecen: KLTE.

PANIKKAR, Raimon

1979 *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-Cultural Studies*. New York: Paulist Press.

2010 *The Rhythm of Being: The Gifford Lecture*. Maryknoll: Orbis Books.

PINA-CABRAL, João de

2010 The Dynamism of Plurals: an Essay on Equivocal Compatibility. *Social Anthropology* 18. 2. 176–190.

RANCO, Darren J.

2006 Toward a Native Anthropology: Hermeneutics, Hunting Stories, and Theorizing from Within. *Wicazo Sa Review* 21. 2. 61–78.

RABINOW, Paul

1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

RORTY, Richard

1980 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

RUTHERFORD, Danilyn

2012 Kinky Empiricism. *Cultural Anthropology* 27. 3. 465–479.

SÁRKÁNY Mihály

2013 Néprajz és szociokulturális antropológia. *Ethnographia*, 124. 3. 67–79.

SIVADÓ Ákos

2009 A nyelvmegértő szociológia védelmében – Peter Winch megértés-konceptiójának kritikáiról. *Szociológiai Szemle* 19. 1. 27–45.

SOKAL, Alan D.

1996 Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. *Social Text* 46–47. 217–252.

TLOSTANOVA, Madina V.–MIGNOLO, Walter D.

2009 On Pluritopic Hermeneutics, Trans-modern Thinking, and Decolonial Philosophy. *Encounters* 1. 1. 11–27.

ULIN, Robert C.

1992 Beyond Explanation and Understanding: Anthropology and Hermeneutics. *Dialectical Anthropology* 17. 3. 253–269.

VARGYAS Gábor

2014 Megjegyzések Szulovszky János „Lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése” c. írásához. *Ethnographia* 125. jelen szám

VERGES, Frank G

1987 Rorty and the New Hermeneutics. *Philosophy* 62. 241. 307–323.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4. 3. 469–488.

WAGNER, Roy

- 2010 *Coyote Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.

WILLERSLEV, Rane

- 2007 *Soul Hunters: Hunting, Animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

WILSON, Richard A.

- 2004 The Trouble with Truth: Anthropology's Epistemological Hypochondria. *Anthropology Today* 20 5. 14–17.

WINCH, Peter

- 1964 Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly* 1. 4. 307–324.

WINCH, Peter

- 1988 *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

WITTGENSTEIN, Ludwig

- 1987 *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Atlantic Highlands: Humanities Press.  
1998 *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz.

WITTGENSTEIN, Ludwig–RHEES, Rush

- 1979 *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

Mészáros Csaba

### **Peccary or spirit? Notes on the hermeneutics of anthropology**

Debates on the epistemology and hermeneutics of anthropology/ethnography have frequently infused scholarly discussions on the commensurability of concepts, ideas and knowledge in emic and etic discourses. Challenged by János Szulovszky's proposal about the possibility of applying a Christian paradigm in the ethnology of religion, the author provides a close reading of recent works in the hermeneutics of anthropology. After reflecting on modernist approaches toward emic epistemological systems, he draws attention to Wittgenstein's ideas on "common behaviour" (*gemeinsame menschliche Handlungsweise*) and on the transferability of messages between two distinct language games. Based on Wittgenstein's understanding of language games, the author presents a few instructive methods for conveying messages between emic and etic discourses (just as anthropological perspectivism, diatopical and pluritopical hermeneutics).